

Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción

Posthumanism(s) and Social Sciences: an Introduction

Fernando J. GARCÍA SELGAS

Facultad C.C. Políticas y Sociología. UCM

fgselgas@cps.ucm.es

“Si la época de la modernidad puede ser caracterizada como la del humanismo occidental, la de un mundo centrado en la continua confirmación del sujeto de observación, [... su] puesta en entredicho podría provocativamente ser denominada posthumanismo.” (Chambers, 2006:16-7).

Recibido: 18.6.08

Aceptado: 23.9.08

RESUMEN

El humanismo ha sido una pieza fundacional en la construcción y el desarrollo de las ciencias sociales modernas. Sin embargo, una serie de acontecimientos históricos y de movimientos teóricos, tales como la teoría del Actor-Red o el actual desarrollo de culturas y formas de vidas tecnológicas, han impulsado una visión de la sociedad humana como dependiendo también de actores no-humanos. Tras hacer una breve presentación de esta transformación radical en nuestra mirada, se introducen los principales rasgos de este nuevo posthumanismo, que es diferente del estructuralista y del hermenéutico. Se muestra así que no es que se niegue al ser humano sino que pasa a considerársele desde otra perspectiva más compleja y menos ensimismada. Finalmente se consideran algunas de las críticas que se han planteado a esta perspectiva.

Palabras clave: Posthumanismo, agentes no humanos, tecnología, ciencias sociales.

ABSTRACT

Humanism has been one foundational piece in the construction and development of modern social sciences. However, different historical events and theoretical movements, such as Actor-Network Theory and current, fast deployment of technological cultures and forms of life have prompted a view of human society as also resting on the active participation of non-human agents. A brief presentation of this radical shift is here followed by an introduction of the more general features of these new post-humanisms. We understand that they are nor structuralist or hermeneutic and that, with them, human beings are not denied but seen from another, more complex and less selfish, perspective. Finally, we face some of the critiques advanced against this posthumanist perspective.

Key words: Post-humanism, non-human agents, technology, social sciences.

SUMARIO

1. El humanismo fundacional de las ciencias sociales. 2. Del humanismo al posthumanismo. 3. Posthumanismo(s) y ciencias sociales. 4. Resistencias al posthumanismo BIBLIOGRAFÍA CITADA.

1. EL HUMANISMO FUNDACIONAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Ciencia y humanismo son dos de los principales rasgos que caracterizan a la modernidad, ese periodo histórico que ha hecho del mundo un objeto de representación y control, gracias fundamentalmente al desarrollo de las ciencias y de la industrialización¹, dos de sus espinas dorsales, y ha tomado al ser humano como actor primordial y prácticamente exclusivo del acontecer práctico, estético y cognitivo. La modernidad ha sido así la era de la ciencia y la era del hombre (*sic*). Lo cual cobra especial calado en el caso de las ciencias sociales, como fruto que son del cruce de esos dos rasgos fundacionales de la modernidad.

A partir del Renacimiento, las ciencias sociales se fueron construyendo como prácticas científicas referidas a las diferentes esferas de la vida humana con la pretensión de dar explicaciones racionales que muestren su lógica y faciliten su control. Con ello han ido asumiendo tanto una razón universal, que salvaguardaría su discurso del relativismo, cuanto la variabilidad histórica de la vida humana (su historicidad) y la preeminencia del valor de esta y de su conocimiento (humanismo).

Mas allá y más acá de las diversas luchas metodológicas que asolaron el siglo pasado (entre la tradición de la comprensión y la de la explicación, entre saberes críticos y conocimientos descriptivos, entre estructuralistas e individualistas, etc.) e independientemente de las diversas acometidas a favor y en contra del positivismo, las ciencias sociales no han cesado de intentar constituirse como disciplinas racionales y empíricamente contrastables, referidas a aspectos más o menos generales de la vida humana. En todas ellas el ser humano no sólo ha sido el valor indiscutible e innegociable, sino que, como gobernante, súbdito o ciudadano, como elector racional o consumidor, como actor social o como miembro activo de una comunidad cultural, ha sido también el referente fundamental: allí donde todas las miradas se posan, allí donde todas las preguntas remiten y allí donde todas las respuestas se esperan. El humanismo ha sido así alimento básico para nuestras ciencias.

Tenemos un claro ejemplo de ello en el caso de la Sociología, cuya vocación humanista queda manifiesta en los diversos dibujos iniciales de su objeto específico como comportamientos humanos colectivos, interacciones humanas, agregados intencionales o no de las acciones individuales, etc; en sus primeras denominaciones como *Moralsciences* o *Geisteswissenschaften*, que hacer de los valores y de la cultura sus referentes nominales; en que su compromiso con el estudio de lo que agrupa y da cohesión a los seres humanos cobra cuerpo en sus conceptos centrales de “sociabilidad”, “comunidad”, “asociación”, “solidaridad mecánica u orgánica”, etc.; en su conexión genética con el estudio de los comportamientos humanos colectivos que se han ido desarrollando al calor de la articulación política (gubernamental) de la modernidad en Estados nacionales; o en que en ella los objetos hayan sido considerados sobre todo como instrumentos o como mercancías, esto es, como entidades sobre las que recaen la intencionalidad y la valoración humana y sirven como medio o freno para sus acciones.

Con más detalle y erudición, el trabajo de García Blanco aporta, entre otras cosas, un exquisito repaso histórico de la relación del concepto de sociedad con el humanismo, haciendo patente lo profundamente enraizada que está la relación de ambos y la fuerza que todavía tiene para confrontar argumentaciones como la de la nueva teoría de sistemas que, según él mismo defiende, habrían mostrado la autonomía del orden social frente a esa complejidad multiescalar que es el ser humano.

Pero las ciencias sociales no han sido un mero apéndice de la modernidad. El tránsito del mundo antiguo, con su teocentrismo y el predominio del discurso tradicional-religioso, al mundo moderno, con su antropocentrismo y la emergencia de discursos racionalistas, presididos por la innovación y el tecnicismo, hubiera sido imposible sin el concurso de las ciencias sociales y su definitiva contribución a la autoridad de la inscripción en la escritura, a la performatividad del conocimiento y al ideograma del individuo. Las ciencias sociales han sido un soporte constitutivo del humanismo moderno u occidental, esto es, de nuestra modernidad.

¹ Aunque no exclusivamente gracias a ellos dos, pues gran importancia tienen también el desarrollo de las artes (desde la perspectiva en la pintura renacentista a las vanguardias del siglo pasado) o los consecutivos movimientos político-sociales (desde la revolución burguesa al movimiento feminista o los acontecimientos de 1968), por ejemplo.

2. DEL HUMANISMO AL POSTHUMANISMO

Por todo ello, desde el mismo momento en que empezaron a ponerse en cuestión los ejes programáticos de la modernidad y, en concreto, la hegemonía de su lógica racionalista, futurista (utópica) y humanista, las ciencias sociales se han visto obligadas a cuestionar, entre otras cosas, su relación mutuamente constitutiva con el humanismo y a plantearse la posibilidad de unas ciencias sociales más allá del humanismo, posteriores a su reinado, esto es, post-humanistas.

Frente a aquel humanismo fundacional, que concentraba lo social en lo humano (en los individuos, sus instituciones o el sistema relacional que los habilita y condiciona) se han ido desarrollando una serie de procesos históricos, tanto en las condiciones materiales de la existencia cuanto en los modos de conocerla, que han llevado a algunos autores a desechar esa concentración y a proponer la conveniencia de dar mayor presencia, incluso prioridad, a los objetos a la hora de entender qué es lo social, qué lo constituye y qué lo hace posible. Es como si hubiéramos ido pasando del anti-fetichismo y la interacción con unos objetos pasivos a una especie de interrelación en la que estos también son activos.

Son muchos y diferentes los hechos y los argumentos aducidos en este sentido. Pero aquí me voy a limitar a recordar uno de los más originales y genéricos. Voy a resumir muy brevemente el modo como Latour, recordando la diferencia básica entre las sociedades humanas y las sociedades de otros simios, defiende la necesidad de entender la trama social no sólo como efecto de las acciones humanas sino también de la intervención de otros agentes no humanos. Así no serían sólo las lógicas de las acciones humanas las que constituirían la trama social, como pensaron los clásicos (Tönnies y Durkheim) al caracterizar la sociedad (moderna) por sus lógicas de diferenciación e individuación, sino también las lógicas favorecidas por diferentes agentes no-humanos.

En concreto, Latour (1996:230 y 234) nos recuerda que en los otros simios la trama social no requiere más que la co-presencia de los cuerpos y la mutua mediación, de modo que es un

encadenamiento de tales interacciones lo que (re)constituye la totalidad social: viven en un “paraíso etnometodológico”. En los seres humanos, por el contrario, para que sus interacciones puedan cobrar especificidad y sentido necesitan aislarse espacio-temporalmente de las múltiples conexiones, condiciones y determinantes sociales implicados en ella: es una interacción parcialmente dislocada o aislada (por una especie de membrana o marco) de una totalidad a la que, sin embargo, está conectada (por una red o membrana de heterogéneas relaciones). Es decir, nos muestra que lo que teje la trama de las sociedades humanas está en la naturaleza de esa membrana o marco que nos diferenciaría y que, aunque parece devolvernos al viejo punto problemático de las relaciones entre acción y estructura, individuo y sociedad, es de común aceptación en la teoría social contemporánea.

Lo que aquí nos interesa es que esa membrana o marco no puede reducirse al puro mundo social de las relaciones entre personas y sus reiteraciones más o menos institucionalizadas, un mundo en el que las interacciones son co-extensivas con la totalidad social, pues ello nos devolvería a nuestros antecesores, a lo “dado primitivamente” (Latour, 1996:232-3). Tampoco puede identificarse, como ha hecho la tradición hermenéutica con los símbolos humanos, ya que, como demostró Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* (1953), entre otros, estos necesitan apoyarse en algo más que en la memoria y el raciocinio de los individuos: necesitan prácticas compartidas, instrumentalización y algún tipo de materialización.

Por qué no apelar entonces, pregunta Latour (1996:235), a los innumerables objetos que están ausentes de la vida de los monos y omnipresentes en la nuestra, tales como mesas, formularios, recibos, archivos, papeles, tinta, etc., que, como en una oficina de correos, “literalmente” enmarcan y hacen posible las interacciones que en ella se producen y, a la vez, las conectan con la totalidad social. Son estos artefactos semiótico-materiales, no unas supuestas estructuras determinantes, los que facilitan el estiramiento espacio-temporal de las interacciones, de forma paralela a como la valla de madera estira o prolonga la custodia de las ovejas por parte del pastor². El marco vendría

²¿Qué actúa cuando duerme el pastor?, se pregunta Latour (1996:239), y responde: el pastor, el carpintero y la valla. Ésta no es que exprese una capacidad o potencialidad del pastor. Tampoco es una extensión de sus brazos o de los ladridos del perro. Es un actante por sí

así dado en gran medida por los artefactos que permiten simultáneamente localizar las interacciones y globalizar las estructuras³.

Evidentemente esta propuesta supone, entre otras cosas, enfrentarse al tan arraigado anti-fetichismo moderno, tarea no desdeñable y bastante necesaria, pero que no puede ser abordada aquí⁴. En lugar de ello nos basta con recordar que procesos y argumentos similares a los reseñados vienen surgiendo en otras áreas de las ciencias sociales. Por ejemplo, Martínez de Albéniz, tras recordarnos que desde el siglo XIII el terreno de la política ha sido concebido y representado antropomórficamente, nos muestra, mediante una argumentación muy rica y visual, que la complejidad de los actuales entornos hacen insostenibles ese tipo de concepciones: se hace necesario rebasar la escala estrictamente humana de la política, reconociendo que ésta es una realidad múltiple y multiescalar y que también han de atenderse otras dimensiones como las que vienen dadas por la carnalidad de los propios cuerpos o por “el parlamento de las cosas”.

3. POSTHUMANISMO(S) Y CIENCIAS SOCIALES

El posthumanismo que hoy se plantea como horizonte o, quizá mejor, como límite de las ciencias sociales no es algo homogéneo ni unitario o uniforme. Ofrece diversas caras o versiones. Por ello no es posible dar una definición o dar un conjunto de condiciones suficientes y nos tendremos que contentar con hacer algunas aclaraciones generales al respecto.

Lo primero que hay que decir es que, en general, el posthumanismo actual nada tiene que ver con aquel anti-humanismo preconizado por algunos desarrollos estructuralistas, como el del primer Althusser, quien, empeñado en separar lo científico (el materialismo histórico) de lo ideológico (la filosofía hegeliana), dibujaba un mundo de estructuras firmes y de relaciones sociales sobredeterminadas, donde lo más in-

trínsecamente humano se desvanecía por completo, como tan agriamente reprochó Sartre desde su marxismo existencialista y humanista. Y no tienen que ver porque, entre otras cosas, lo que alimentaba a ese antihumanismo era más bien una exacerbación de la lógica modernista (tecnociencia, industrialización, economía política, etc.) que, como bien argumentara Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo* de 1946, es una lógica humanista que instrumentaliza todo el entorno al servicio del sujeto humano. Mientras que actualmente lo que nos lleva al posthumanismo es más bien el agotamiento de esa lógica de la perspectiva universal. Lo cual no quiere decir que no haya planteamientos, como los ligados a la nueva teoría de sistemas que avalan su posthumanismo con razones básicamente científicas (ver el trabajo de García Blanco), ni que nos situemos en el marco de una recuperación del posthumanismo heideggeriano, sino que somos muchos los que compartimos su crítica al humanismo moderno, como maridaje que ha sido de ciencia y humanismo en el sentido mencionado al comienzo. Pero para aclarar estas distinciones necesitamos separar el grano de la paja.

El objetivo es poder esbozar algunos de los rasgos más comunes de los actuales planteamientos posthumanistas, como formas diversas que son de enfrentarse a la rigidez y unilateralidad instauradas por la oposición humanista entre sujeto (observador) y objeto (observado) y de generar miradas más inciertas, abiertas y descentradas, que exceden la idea monolítica del sujeto y aceptan un mundo (material y humano) asimétrico, incompleto y que escapa a las intenciones o representaciones de aquél; un mundo que no es mero instrumento o mercancía, ni mero espejo (el otro que me reafirma) y que cuestiona el ideograma del isomorfismo del sujeto universal.

Heidegger sostiene que el humanismo moderno habría nacido en la Grecia de Platón, con su afán de que el filósofo, voz de la razón frente a las sombras inmediatas, aconseje al soberano (al

mismo, que tiene distinta durabilidad, plasticidad, movilidad, etc. que los seres humanos y las cosas que normalmente hemos tenido por cosas o hechos sociales (Durkheim). Lo cual no quita que haya llegado a ser un actante mediante la asociación con otros actantes, algunos humanos (como el pastor que la colocó y que la cierra por las noches).

³ La membrana o marco no será entonces una determinación estructural sino más bien una localización espacio-temporal, simbólica y material que acarrea trazas y estiramientos susceptibles de transportarnos a otros espacio-tiempo simbólicos y materiales, esto es, capaz de producir lo que Giddens ha llamado estructuración.

⁴ Ver Gell (1998).

tirano Diógenes II, en su caso), y habría sido clave en esa constante central del pensamiento occidental que es el deseo de iluminar el mundo, de desvelar la auténtica verdad oculta tras las apariencias. Así es como ese humanismo, según Heidegger, habría constituido el eje fundamental de la época moderna occidental, transformando al mundo en una imagen o representación y al ser humano en un sujeto soberano.

Podrá argüirse, como aquí hace con acierto Rocafort, que ese argumento olvida otro tipo de humanismo, también nacido en el mundo clásico, que es un humanismo (mediterráneo) menos racionalista y más cálido. Pero lo que parece innegable es que Heidegger acierta al presentar la modernidad como la época de la “imagen del mundo”, esto es, como la época en que nos relacionamos con el mundo como imagen o representación reductible a un único punto de vista (científico, preferentemente) y al defender que ello da cuerpo al humanismo moderno. Este punto de vista es el único en el que, como dice Chambers (2006:218) “el humanismo subjetivo, el *cogito* racional, confía para su objetividad y su comprensión de la realidad. En él, toda la realidad se enmarca cognoscitivamente para aparecer ante el sujeto como un objeto, listo para ser comprendido y dominado, bajo su soberanía y su control”. Por ello, resulta innegable que el universalismo más uniformante y el racionalismo más exacerbado, característicos de la modernidad remiten a un humanismo subjetivo y abstracto.

La hegemonía de este humanismo no ha impedido que siguieran surgiendo críticas en clara continuidad con aquel rechazo heideggeriano de la metafísica occidental centrada en el sujeto. De ellas tenemos un ejemplo señero en la conocida denuncia que hiciera Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) de la invención que ha supuesto el “hombre” y, por tanto, de su naturaleza histórica y evanescente, alejada del esencialismo y el universalismo abstracto que se le había querido otorgar en el humanismo moderno.

Probablemente lo que más haya ayudado a arrumbar ese humanismo subjetivista moderno haya sido el reconocimiento de que ese sujeto soberano que propugnaba no era una figura al alcance de cualquier ser humano, sino un sujeto abstracto que se situaba en la razón y su verdad, tal y como veían siendo definidas por la filosofía occidental de Platón a Popper. Por ello Chambers (2006:83) afirma que “el humanismo

se revela como subjetivismo occidental”, se revela etnocéntrico, y nos propone acudir a los planteamientos postcoloniales para alimentar un posthumanismo que no nos convierta en amos sino en custodios de un mundo cuyo sentido no vendría dado por ninguna deidad ni por el individualismo inscrito en ese humanismo subjetivista. Volveremos sobre ello. Ahora interesa resaltar que ese desvelamiento del racionalismo y el etnocentrismo del humanismo moderno, notablemente incrementado no sólo con el postcolonialismo sino quizá más profundamente con las críticas feministas al androcentrismo científico (Harding, Haraway), político (Young, Butler), filosófico (Irigaray, Collins), etc., conduce a lo que sería el *primer rasgo* genérico del actual posthumanismo: *el rechazo al universalismo abstracto del humanismo occidental*.

Lo que se está rechazando no es sólo la falsedad de la figura abstracta del sujeto, que oculta su referencia a un tipo concreto de actor social (un varón blanco, propietario, padre de familia, heterosexual, etc.) y, por ello, excluye tácitamente a todas las demás posiciones posibles, sino también la abstracción de esa figura que impide percibir que ese mismo referente concreto (el varón blanco, etc.) sólo ha podido emerger como sujeto sobre las labores del colonizado, del explotado, de la ninguneada, etc., esto es, impide percibir las propias condiciones reales (históricas, materiales, lingüísticas, etc.) de ese sujeto. El sujeto de ese humanismo subjetivista moderno es así doblemente parcial respecto a la heterogeneidad que excluye y también niega y respecto a la heterogeneidad que le constituye y también niega. En este sentido, el posthumanismo denuncia un falso isomorfismo del sujeto y su consideración abstracta, que no hacen sino fetichizar al individuo ocultando las múltiples relaciones y mediaciones que lo constituyen como sujeto.

Huir de ese universalismo abstracto no “significa renunciar a lo humano; al contrario, anuncia algo que es más humano precisamente por su intento de salir de los límites abstractos y de los controles de un sujeto universal que cree que todo empieza y concluye con dicho ‘yo’” (Chambers, 2006:46). El posthumanismo actual no rechaza la pregunta sobre qué es el ser humano, sino que huye de la respuesta ilustrada y abstracta, que habla de “sujetos de su voluntad y de sus conocimientos, en tanto que actores con intencionalidad”, y desplaza el modo de abordarla, descentrando al individuo y a su sociabili-

dad, para seguir abordando esa pregunta que se sabe inacabable, como muestra muy expresivamente el trabajo de Domínguez aquí recogido.

Curiosamente ambos autores manifiestan explícitamente el *segundo rasgo* genérico que quisiera resaltar: *el cuestionamiento de la centralidad o exclusividad de los seres humanos como actores sociales, agentes políticos, observadores o sujetos de la historia*. Mientras Chambers afirma (2006:17) que la perspectiva posthumanista “al tratar de desplazar la proporción hegemónica, propone más bien un sujeto *diferente* y una ética diversa del entendimiento”, Domínguez construye una narrativa cargada de humanidad en la que, repasando las vivencias, condiciones y situaciones de alguien que padece el llamado “síndrome de cautiverio”, nos va haciendo ver que nuestra condición humana de sujetos no es automática ni previa, sino que es una condición carnal, dialógica o interactiva, temporal y dada a través del ensamblaje de diferentes dispositivos materiales.

De manera menos dramática, pero también muy vistosa, Callen y Tirado con su análisis de las implantaciones de micro-chips para identificar, conectar o potenciar a los individuos, se detienen igualmente, con no poca delectación, en el carácter crecientemente tecnológico de tales dispositivos, lo cual nos permite, por un lado, recordar que ese segundo rasgo ha venido alimentado muy especialmente por la Teoría del actor-red y, por otro lado, nos obliga a repensar la relación de las nuevas tecnologías con el actual posthumanismo.

Respecto a lo primero, y más allá de una breve presentación general que se puede ver en la primera parte del trabajo de Calonge, la mirada de la Teoría del actor red se expande por casi todos los trabajos presentados, pero cobra carácter de ejemplaridad en el trabajo de Law y Mol, unos de sus principales impulsores. A propósito de la epidemia de fiebre aftosa que hubo en el Reino Unido en 2001, muestran cómo las ovejas afectadas, las de la región de Cambria principalmente, fueron también actores de lo que sucedió. Su minucioso y, a la vez, profundo análisis de las diferentes formas en que una oveja cobraba existencia efectiva y era activada como actor prueba la enorme potencialidad de

una mirada (posthumanista) que da más importancia al qué pasa que al quién lo hace y admite como actor a todo aquello capaz de generar una diferencia, aunque lo hace a costa de modificar nuestra idea de actor social (ni existe por sí mismo, ni actúa sólo: es y actúa en red) y de descentrar a los seres humanos.

Respecto a lo segundo, el llamar la atención sobre la naturaleza tecnológica⁵ de nuestras vidas nos ayuda a resaltar que en gran medida los actuales posthumanismos se alejan de las propuestas de corte heideggeriano, cuyo tradicionalismo (aliado o no a un etnocentrismo) se hace visible principalmente en el hecho de que conectan el rechazo al subjetivismo racionalista, cartesiano y metódico, que ha vertebrado el pensamiento occidental, con el rechazo al desarrollo tecnológico, como supuesta materialización de ese subjetivismo. Su tesis es que las tecnologías⁶ no serían más que el extremo final de la metafísica occidental que no ha cesado de buscar reducir el mundo a objeto paciente, apropiable por un yo soberano. El subjetivismo dominante de occidente sería la base de la objetificación de todo lo que nos rodea, la base de nuestro antropocentrismo, que la tecnología no habría hecho más que amplificar al crear un mundo a su propia imagen. Pero sólo una obsoleta (y tradicionalista) reducción de la tecnología a instrumento, puede permitir a Heidegger y sus continuadores afirmar que tecnología y humanismo no sólo coinciden sino que son equivalentes. Contrariamente a ello, muchos de los actuales planteamientos posthumanistas, como los ya mencionados, no encuentran en la tecnología una extensión del ser humano, de la centralidad de su actuación, del humanismo, sino una agencia que ha ido poniendo límites a esa centralidad y desplazándola.

Esta visión actualizada de la tecnología como contribución activa a la instauración de una subjetividad o posición sujeto y no como una mera extensión o ampliación de la agencia humana es parte y efecto de determinados procesos históricos que incluyen el enorme desarrollo del complejo tecno-científico y los avances en los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (SST). Un caso ejemplar la argumentación planteada por Knorr Cetina (1997) sobre el hecho de

⁵ El oxímoron es plenamente intencional.

⁶ Entre las que podríamos incluir las tecnologías generadas por las ciencias sociales.

que el evidente aumento de la individuación en la sociedad post-industrial, que tanto alimenta la apariencia de autonomía de los individuos y puede, con ello, alentar al humanismo, no es en realidad efecto de un vaciamiento de las relaciones sociales sino de una modificación en la textura social, que pasa a estar regida por una nueva cultura, la cultura tecno-científica, que da un creciente protagonismo a los objetos, convirtiéndolos en actores. Su argumento puede ser resumido como sigue:

- 1º) El motor de la radicalización de la individuación ha sido el bombardeo de la vida cotidiana por parte del enorme desarrollo tecnológico, con los sistemas expertos informando la capacidad de elección, seguridad y cuidado y con la producción automatizada permitiendo la multiplicación del consumo y el estiramiento espacio-temporal de las relaciones personales.
- 2º) En la sociedad postindustrial, el regulador de nuestra vida viene siendo la tecno-ciencia, que, como muestran los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, es un fenómeno básicamente social que no sólo nos puebla de artilugios sino que convierte nuestros corrales, fábricas, guardería, casas, ayuntamientos, etc. en espacios regidos por la cultura de conocimiento experto. (Knorr Cetina, 1997:8).
- 3º) El rasgo más característico de las culturas y prácticas tecno-científicas es que “giran en torno a mundos de objetos a los que se orientan científicos y expertos” Knorr Cetina (1997:9), de modo que los objetos adquieren un papel activo. Por ello, al regir la cultura tecno-científica, tales mundos de objetos pasan a ser centrales y rectores de lo social y, por ello, obligan a extender nuestra concepción de lo social desbordando la cerrazón humanista y a hablar de una socialidad de objetos.

Para aclarar este último y fundamental paso del argumento hay que añadir una importante puntualización: según Knorr Cetina (1997: 9-14), esos objetos de conocimiento se salen de las dos categorías sociales básicas de objetos. No son

instrumentos: no dejan de desplegarse nunca ni están a mano, dispuestos a ser utilizados. Tampoco son mercancías: no son algo que sumar a nuestro haber o a nuestra identidad, ni algo que aliena a sus productores materiales. Más bien se caracterizan por una naturaleza cambiante y en continuo despliegue, que es paliada por el trabajo de los investigadores, que, a su vez, recibe de ellos (de los objetos) una cierta estabilidad⁷. De aquí que la pieza clave de una socialidad centrada-en-objetos, típica de la práctica tecno-científica, sea la “mutualidad” o constitución mutua, continua e inestable de los objetos por los sujetos y viceversa, que otorga a los objetos y a las tecnologías una importante capacidad de agencia y reafirma el descentramiento del actor humano en la realidad social y humana.

Podemos encontrar, por último, un tercer rasgo general en lo que Lash ha caracterizado⁸ como *la ruptura con la doblez o dualidad* que el humanismo moderno predicaba *del ser humano* presentándolo simultáneamente *como trascendente* (en su espiritualidad, en su capacidad simbólica y de acceso a la razón universal) y *como inmanente o empírico* (en su materialidad e historicidad), dejando la representación de lo primero en la condensación simbólica del arte y la de lo segundo en el discurso de las ciencias sociales.

Es cierto que esta doblez moderna no deja de hundir sus raíces en la concepción clásica del ser humano como animal (empírico, material) con *logos* (razón universal, lenguaje simbólico) y en la figura mítica del Cristo (mitad hombre carnal, mitad dios trascendente). Pero actualmente estamos insertos en una serie de procesos que muestran que esa doblez es insostenible. Recordemos algunos de ellos:

- En la Sociedad de la Información, como bien ha tildado Castells a nuestra “era”, el principio informacional que ordena nuestro mundo evidencia día tras día que las transacciones simbólicas (de software) alteran nuestras condiciones más materiales, mientras ellas mismas son dependientes de determinadas materialidades empíricas (el hardware), con lo que no hace sino quebrarse aquella dualidad.

⁷ La inevitable provisionalidad del trabajo de los investigadores, que ya resaltara Weber, viene dada, entre otras cosas, por la cadena continua de deseos que el juego de presencias y ausencias de los objetos provee. A la vez que el perfilado de su objeto (su inscripción, en el sentido de Latour) estabiliza a éste y a la labor del investigador.

⁸ Este era el núcleo de una conferencia titulada “Information and its double”, impartida por Scott Lash en el simposio “La academia en la tecno-aldea global”, Santiago de Chile, diciembre de 2006, que está a la espera de ser publicada.

- Vuelve nuestra supuesta cara trascendental a verse inscrita en nuestra realidad empírica, circunscrita a ella, en todos los recientes estudios sociales y culturales sobre nuestro cuerpo (de M. Douglas a D. Le Breton), que nos lo muestran cargado de sentidos y simbolismo y no sólo de manera pasiva o derivada, sino activa, creativa y fundante, de modo que la (supuesta) transcendencia de nuestro simbolismo lingüístico o mental se hace empírica e incluso carnal.
- En esta misma dirección apunta el imparable desbordamiento de la contención figurativa del capitalismo puritano y del fordista mediante la actual sobreabundancia de imágenes, marcas, eslóganes, soniquetes de anuncios, etc. Y es que el progresivo desplazamiento del valor de cambio por el valor de signo no hace sino recargar los objetos de significados haciéndoles significativos a ellos y a nuestra relaciones con ellos, inmanentizando la transcendencia.

Este último proceso apunta ya hacia un mundo en el que todo, los objetos, los sujetos y sus relaciones, se ven recargados de significados, de modo que es posible hablar del “reinado de la retórica”. Que es lo que en última instancia viene a defender el trabajo de Rocafort, aunque él, en lugar de llegar aquí, desde este rasgo del posthumanismo, lo haga desde la crítica al anti-humanismo tradicionalista de Heidegger y sus más renombrados continuadores (Sloterdijk) y desde la posible recuperación de otro humanismo (clásico, mediterráneo, carnal y pasado por Sefaraz y Bizancio), que ligaría la naturaleza parlante y emocional del ser humano con el debate democrático. Creo, sin embargo, que al haber tomado esta opción queda preso de una recuperación nostálgica y ahistórica. Ello no le impide hacer interesantes aportaciones al debate, pero sí darse cuenta de que la ruptura de la dualidad inmanencia-trascendencia que acompaña al posthumanismo emergente más bien evoca, como nos recuerda Chambers (2006:62-3), la visión heideggeriana del ser humano como un estar-en-el-mundo (*Dasein*) que no tiene garantizada ninguna transcendencia, ni la que le prometen las religiones ni la que le ofrece el racionalismo tecno-científico. Lo cual se traduce, en este caso y en gran medida por los argumentos postcoloniales y feministas antes men-

cionados, en la admisión de que todo sujeto y todo conocimiento están situados en un mundo relacional que los conforma ya antes de que intenten “representarlo” y en el “desdibujamiento de los límites entre el cuerpo y el lenguaje, el sujeto y el objeto”.

Por último conviene recordar que tampoco la actual inmanentización de la transcendencia es un fenómeno radicalmente novedoso en nuestra historia. Como el modelo humanista, tiene sus antecedentes. Pensemos, con Lash, en las raíces (religiosas) del concepto de comunicación, también reivindicado actualmente como característico de nuestro mundo (Sociedad de la comunicación). Esas raíces lo ligan a la comunión, en la que la comunidad se come a los dioses, inmanentizando su transcendencia. Otro posible antecedente aparece en la tesis nietzscheana de que el culto a Dionisos dio lugar a la tragedia cuando los dioses (lo trascendental) entraron en las representaciones teatrales populares (en lo empírico).

4. RESISTENCIAS AL POSTHUMANISMO

Dado que, como dijimos al principio, el humanismo ha sido una de las piezas claves en los principales montajes disciplinarios de las ciencias sociales durante la modernidad, no debe extrañarnos que haya una enorme resistencia a admitir la necesidad de desechar sus supuestos fundamentales, que es lo que postula el vigente posthumanismo.

En unos casos, los más constructivos, esas resistencias estarán basadas en argumentaciones más o menos críticas con respecto al posthumanismo. Así ocurre aquí con los trabajos de Calonge y de Ema, que piensan que el posthumanismo de la Teoría del actor-red no nos da los ingredientes suficientes para poder dar razón de los mecanismos que hoy permiten constituir(se) a los sujetos, especialmente como sujetos políticos y agentes con responsabilidad. Su preocupación es absolutamente oportuna y sus argumentos tiene bases distintas pero importantes (la primera, una investigación empírica sobre mujeres emigrantes y la segunda, ciertas teorías lacanianas). Sin embargo, como muestra Romero en su trabajo, su preocupación sobre la constitución de agentes sociales en el posthumanismo es antes que nada el reconocimiento de una cuestión que ha de ser explicada en cada caso y

no algo para lo que se tenga una respuesta general ni algo que se pueda dar por supuesto, como hacía el humanismo. Por ello en su respuesta ella llama la atención sobre cómo son determinados ensamblajes con cosas como documentos (DNIs) los que habilitan posiciones de sujeto político, como la ciudadanía, y lo hacen de manera claramente desigual.

Lo anterior no quita que nos quedemos con la necesidad de seguir pensando en algunos de los problemas evidenciados, como el que Callen y Tirado suscitan sin querer a propósito de una distinción rígida entre elementos humanos y no humanos, o de tener que confrontar algunas de la crítica vertidas, como la que hace Ema a propósito de las implicaciones que puede tener el “monismo con pretensiones totalizantes” de la Teoría del actor-red (como el olvido de “lo otro” o un posible formalismo). Es más, resulta relativamente fácil ver en el trabajo de Weinberg sobre la materialidad de las adiciones y su naturaleza de “agentes causales no-humanos encarnados materialmente” un claro contrapeso a esas imputaciones que hace Ema y, además, una muestra de cómo

el posthumanismo nos ayuda a deshacernos de la dicotomía liberal entre “la libertad del sujeto humano” y “la determinación mecánica del cuerpo”. Lo cual nos remite, por otro lado, a las controversias ético-políticas que subyacen a estas cuestiones. Y la nave va.

En otros casos, que son la mayoría y no están aquí representados, encontramos una resistencia sorda que da razón a la conclusión pesimista a la que llega García Blanco. A pesar de haber argumentado con brillantez la insostenibilidad del humanismo, detecta que en la Sociología hegemónica, centrada en la teoría de la acción social y en la investigación socio-estadística, hay una incapacidad y una falta de decisión para asumir esa mirada posthumanista que hoy se hace necesaria. Es más, me temo que su mismo trabajo, ejemplo de magnífica indagación teórica, será ignorado por esa mayoría de científicos sociales que siguen poniendo su horizonte excluyente en las posibilidades de descomposición y agregación estadística: un horizonte que siempre remite a un individuo abstracto, unidad de muestreos y tapadera de dominaciones.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CHAMBERS, I. (2006), *La cultura después del humanismo*, Madrid: Cátedra.
KNORR CETINA, K. (1997), “Sociality with Objects”, *Theory, Culture, and Society*, vol 4/4.
LATOUR, B. (1996), “On Interobjectivity”, *Mind, Culture, and Activity*, vol. 3 (4).
GELL, A., (1998), *Art and Agency*, Oxford (UK): Oxford U.P.